Rivista Italiana di Teosofia

ANNO LXX N. 12, DICEMBRE 2014
RASSEGNA MENSILE DELLA SOCIETÀ TEOSOFICA ITALIANA
"Poste Italiane spa - Spedizione in Abbonamento Postale - D.L. 353/2003 (conv. in L. 27/02/2004 n. 46) Art. 1, comma 1, DCB Vicenza" - ISSN 2281 6127 - Abbonamento annuo € 25
Contiene I.P.

Etica stoica

Seconda Parte

ANDREA BRAGGIO

La dottrina del primo impulso

Nel suo resoconto, Diogene prende le mosse dall'evoluzione del *primo impulso* dell'essere vivente, nozione che introduce alla descrizione del fine ultimo dell'uomo come *vivere secondo natura* e *vivere secondo virtù*. La natura provvede affinché l'essere vivente non arrivi alla vita in una condizione di totale indeterminazione, ma esiste come un sapere innato che porta in sé, il quale "*è costituito dalla coscienza istintiva del suo corpo e dalle finalità delle sue membra. Questo processo di adattamento a se stesso non è una fase transitoria dell'esistenza. Al contrario, esso ne costituisce la struttura, è ciò che crea un'unità attraverso le diverse fasi della vita*" [1].

Gli Stoici indicano questo adattamento istintivo a se stessi con il termine *oikeiosis*, tradotto da Cicerone con *conciliatio*: l'essere animato, appena nato, ha simpatia per se stesso e si assume il compito della propria conservazione e della predilezione per il proprio stato e per ciò che è atto a conservare tale stato; prova invece repulsione per l'annientamento e per ciò che sembra portare all'annientamento. Il termine *oikeiosis* (formato sulla radice *oik*, che designa la casa), tradotto in genere con *rendersi affine, conforme* a se stesso, cioè alla propria natura, consiste nel primo impulso all'autoconservazione. Esso spinge l'essere vivente verso tutto ciò che contribuisce a essa, come il cibo, il riposo e così via e lo allontana da tutto ciò che lo danneggia[2]. Questo impulso non è frutto di insegnamento, perché è stato "impiantato", ingenerato dalla natura. Nell'essere umano si tratta di un *familiarizzarsi* con la natura umana, dapprima con quella istintiva, poi con quella razionale.

Per sostenere la tesi secondo cui il primo impulso di un essere vivente è la conservazione, Diogene afferma, come primo argomento, l'improbabilità che la natura produca qualcosa dotato di tendenze autodistruttive o indifferente nei confronti della propria distruzione o conservazione. Si deve dunque ritenere che gli esseri viventi, che sono prodotti dalla natura, siano nati con l'impulso a preservarsi e a fare ciò che promuove l'autoconservazione (Diogene 85). In questo ragionamento per assurdo viene fatto capire che sarebbe strano che la natura li avesse generati alieni a loro stessi o alieni alla natura, cioè non rispondenti ai princìpi naturali. Il secondo argomento a sostegno della concezione stoica viene offerto nella forma di una critica agli Epicurei, secondo i quali la ricerca del piacere, istintivo per i neonati, è la forma che l'impulso umano possiede quando è in uno stato non corrotto. Gli Stoici si oppongono a questa spiegazione così diversa dalla loro, basata su altri presupposti antropologici. A loro giudizio, i neonati non ricercano come prima cosa il piacere, perché non è qualcosa cui si possa aspirare, ma è qualcosa che si presenta in un secondo momento. Il piacere giunge senza essere ricercato direttamente, quando si mira alla la preservazione del proprio io e della propria costituzione fisica, aspetti con cui la natura ci ha familiarizzato (Diogene 86). Per gli Stoici, il piacere è un epifenomeno non necessario, ininfluente, è qualcosa che si aggiunge all'au-

toconservazione in un secondo momento senza determinarla (è un *posterius*), non rappresenta ciò cui tende il primo impulso (un *prius*).

La forma che questo processo di adattamento a sé viene ad assumere varia con la crescita, dato che ciò che per l'uomo è naturale ricercare ed evitare è cosa che muta nel corso dello sviluppo e della maturazione. Avviene così un passaggio dal limitarsi a ricercare o evitare cose particolari all'imparare a distinguere i generi delle cose più rilevanti e a sviluppare regole e princìpi che ci si abitua a seguire con costanza. Nel suo resoconto, Diogene afferma: "*Essi dicono inoltre che la natura non fa alcuna differenza tra le piante e gli animali, perché essa regola anche la vita delle piante senza impulso e senza sensazione, e d'altra parte in noi si generano fenomeni nella medesima guisa che nelle piante. Ma poiché agli animali è stato ingenerato per sovrappiù l'impulso per mezzo del quale essi si dirigono ai loro propri fini, ne deriva che la loro disposizione naturale si attua nel seguire l'impulso. E poiché gli esseri razionali hanno ricevuto la ragione per una condotta più perfetta, il loro vivere secondo ragione coincide rettamente col vivere secondo natura, in quanto la ragione si aggiunge per loro come plasmatrice ed educatrice dell'istinto*" [3].

L'uomo comincia così da una vita conforme alla natura sotto forma di istinto. A differenza però di quanto accade negli animali, in lui si svilupperà la ragione e il problema centrale dell'etica sarà di giungere a una conformità razionale con la natura in un passaggio o *continuum* dalla natura (*istinto di conservazione*) alla natura (*saggezza*).

Abbiamo visto che ogni essere vivente, anche l'uomo appena nato, è per natura disposto ad amare se stesso, ad autoconservarsi o rendersi conforme a se stesso, cioè alla propria natura. Tutti per natura possiedono questo principio di carattere universale, cercano ciò che giova loro e respingono ciò che li danneggia. La tendenza delle piante all'autoconservazione è determinata essenzialmente dalla Natura o Provvidenza Divina, come a dire che è Dio stesso che provvede loro e le amministra. Negli animali la natura si "specializza" e agli impulsi (ciò che muove all'azione) si aggiungono le sensazioni (ciò che consente l'espletamento dell'azione). Nel segmento vivente rappresentato dall'uomo, all'impulso e alla sensazione si aggiunge la ragione, unico elemento che "spezza" la continuità con piante e animali, rendendolo simile alla Divinità. La ragione si aggiunge all'uomo come plasmatrice ed educatrice dell'istinto (Diogene 86).

Oltre il senso comune

Quando l'uomo diventa adulto, se non subisce una corruzione durante il processo educativo, lo sviluppo della sua ragione trasforma gli impulsi innati nel bambino, facendo emergere fini ulteriori. Come rileva Carlos Lévy, l'*oikeiosis* è, in un solo movimento, una relazione con se stessi e una relazione con il mondo, così che, per realizzare la sua propria natura, l'uomo deve ricercare alcune cose ed evitarne altre. Solo in lui il fine da perseguire è frutto di una scelta deliberata[4].

Emerge a questo punto il carattere differenziato dell'ambiente secondo tre categorie: le cose buone, quelle cattive e quelle indifferenti. Rientrano nella categoria dei *beni* la saggezza, la temperanza, la giustizia, il coraggio e tutto ciò che partecipa alla virtù. Come per Platone, gli Stoici fissano in numero di quattro le virtù cardinali e tutte le ulteriori virtù che distinguono vengono subordinate a queste. Rientrano poi nella categoria dei *mali* la stoltezza, l'intemperanza, l'ingiustizia, la viltà e tutto ciò che partecipa del vizio. Rientrano infine nella categoria degli *indifferenti* tutte quelle cose (che potremmo definire "neutre") il cui possesso o la cui mancanza non contribuisce in alcun modo alla virtù: vita/morte, fama/oscurità, salute/malattia, piacere/dolore, ricchezza/povertà. Per gli Stoici solo la virtù è buona in senso stretto, mentre gli *indifferenti*, cioè tutto quello che convenzionalmente

l'uomo ordinario considera come bene/male, salute/malattia, risultano irrilevanti per la felicità (Ario 5a, 7a-d; Diogene 102), non hanno alcun valore morale. Julia Annas chiarisce che "*la virtù esaurisce ciò che è rilevante a tal fine, poiché è l'unico bene e dunque l'unica cosa che (in senso stretto) ci è utile*"[5]. Qui il termine *utile* si richiama alla concezione socratica del bene in quanto utile, dove *utile* va inteso non nel senso remunerativo, ma nel senso di utile per l'acquisizione di beni per l'anima, di ciò che giova a essa. La virtù non solo è utile, ma si identifica con l'utile sotto tre punti di vista: può essere tale da risultare utile, oppure tale che è utile conformarsi a essa o può essere ciò a causa di cui risulta l'utile (Ario 5d; Diogene 94).

Ario prende le mosse proprio dal carattere differenziato dell'ambiente secondo tre categorie, mentre Diogene riconosce questo principio organizzativo in una fase già inoltrata della trattazione e non ordina esplicitamente il suo materiale in base a esso. Questa classificazione originaria (che accoglie poi tutta una serie di divisioni) è tripartita, ma gli *opposti contraddittori* (virtù/vizio) sono 1. incompatibili l'uno con l'altro, 2. non intercambiabili e 3. non è possibile passare dall'uno all'altro attraverso livelli intermedi: "*Non vi è nulla di intermedio fra virtù e vizio*", afferma Ario[6]. La virtù e il vizio sono opposti contraddittori come lo sono il vero e il falso, per cui o si è nel vero o si è nel falso. Allo stesso modo non è possibile essere più o meno virtuosi o più o meno viziosi. Fin dall'inizio abbiamo dunque a che fare con un atteggiamento paradossale che va contro l'opinione comune, secondo cui si può diventare virtuosi attraverso un processo di progressivo miglioramento (problema del *prokopton*). Ad eccezione di Seneca e Panezio di Rodi, i quali dissentono su tale punto, gli Stoici negano l'esistenza di un progresso morale: o si è nella virtù o si è nel vizio. È come dire che non c'è differenza nell'essere a dieci o cento chilometri da Atene o nell'essere un metro o dieci metri sott'acqua: in entrambi i casi non si è in Atene e non si è fuori dall'acqua[7]. Queste metafore indicano che colui che pare "avanzato molto" verso la condizione della virtù, in realtà non è (ancora) un virtuoso e dunque non è meno soggetto all'infelicità di colui che non è avanzato affatto. Anche le colpe sono tutte egualmente gravi, perché egualmente negativo è lo stato dell'anima da cui scaturiscono: non conta che l'uomo stolto sia poco oppure molto stolto; egli resta comunque tale. Se proprio vogliamo parlare di gradualità in riferimento a un possibile progresso morale, questa è rinvenibile solo negli indifferenti, che precludono in qualche modo una gerarchia di valore senza smentire l'assunto fondamentale dell'etica stoica. Questa gerarchia di valore (se c'è) non incrina il primato dei beni dell'anima. È come se dal vizio alla virtù ci fosse dunque un passaggio istantaneo anche se, per diventare virtù, gli impulsi naturali vanno incrementati e sviluppati: "*la virtù è una sorta di competenza che nasce quando particolari comprensioni o apprensioni, particolari esercizi della conoscenza si integrano in una forma cui la pratica abitua. Pertanto per gli Stoici, come per Aristotele, una virtù richiede la conoscenza pratica di una sfera della vita, costruita mediante l'assumere abitudini*"[8].

La conoscenza pratica necessaria per possedere una virtù non è limitata e separata, non riguarda una sola virtù. Quella che gli Stoici chiamano *perizia di vita* consiste infatti nella conoscenza del modo in cui fare bene le cose e agire correttamente nella vita nel suo complesso. La conoscenza del virtuoso non è esprimibile in regole o formule, ma ha la flessibilità alle circostanze propria di una competenza pratica. Come già detto, le virtù sono equiparate a conoscenze, più precisamente a tipi di competenze (Ario 5b4; Diogene 90). La virtù torna a essere definita in senso socratico come *scienza dei beni e dei mali* e il vizio *ignoranza dei beni e dei mali*. Non è possibile possedere una sola virtù senza possedere la conoscenza pratica; e possedere tale

conoscenza significa non solo possedere tutte le virtù, ma implica che agire in accordo con una virtù è agire in accordo con tutte le altre: colui che possiede la virtù è virtuoso in senso globale.

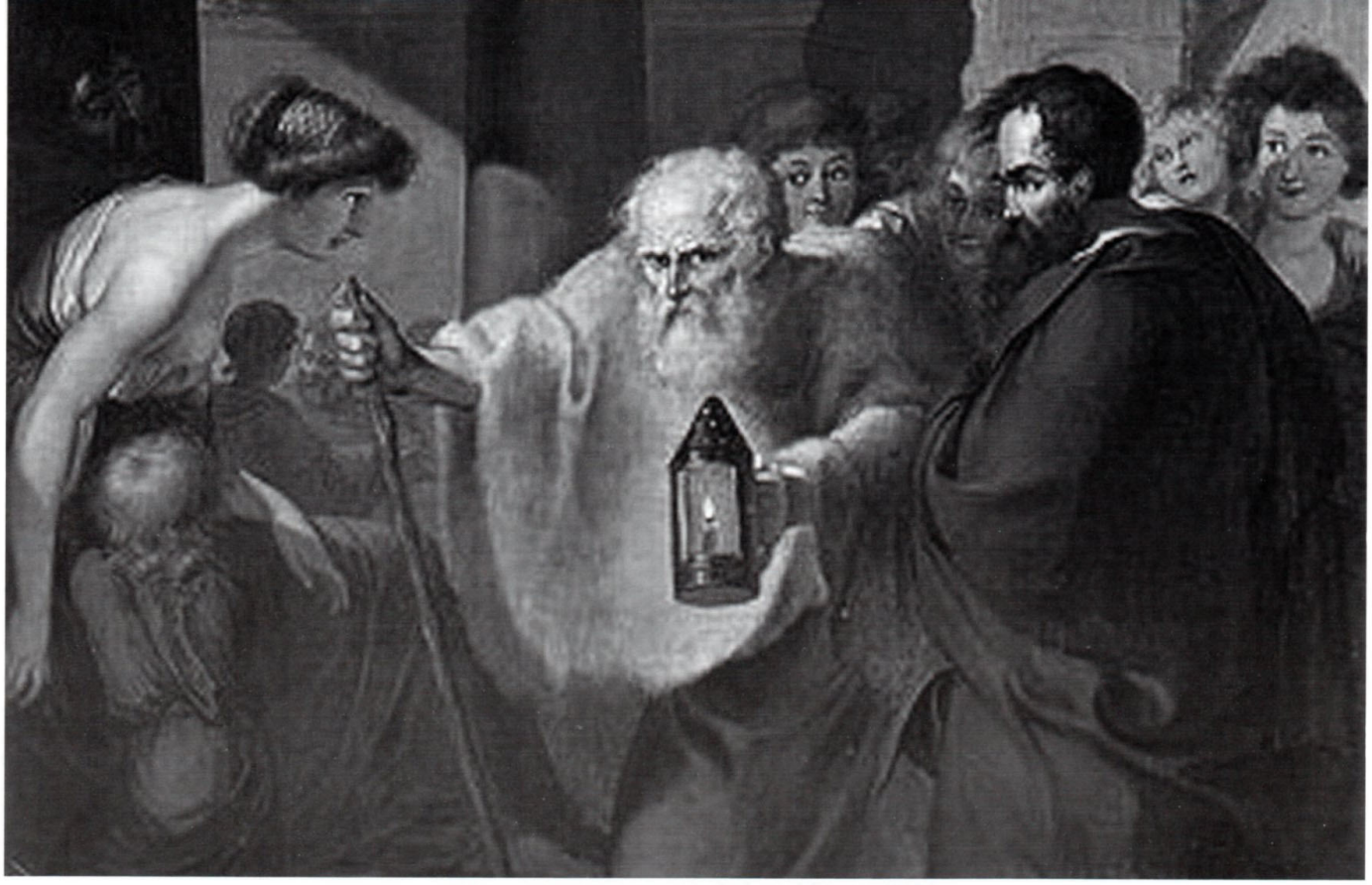
Questo senso di globalità trova riscontro anche nell'idea di corpo quale specchio dell'anima[9]. La prestanza fisica di molti pensatori dell'antichità era la dimostrazione che la loro filosofia non si limitava semplicemente alle parole. Per gli antichi, la filosofia è un esercizio che coinvolge l'anima come il corpo, ovvero l'intero complesso psicofisico dell'uomo. Il filosofo è celebrato tanto per la robustezza fisica quanto per l'acume mentale e la bellezza del suo mondo interiore traspare dal corpo, così che non si può curare quest'ultimo senza curare anche l'anima[10]. Quando Ario impiega i termini "grande", "ben sviluppato", "alto" e "forte" per descrivere il corpo del sapiente, non si riferisce solo ed esclusivamente all'aspetto estetico, ma soprattutto a quello morale, facendo intendere la connessione tra i due: "*È grande perché può raggiungere le cose che si presentano alla sua scelta; ben sviluppato perché è cresciuto armoniosamente in ogni sua parte; alto perché partecipa di quell'altezza che spetta a un uomo nobile e saggio; forte perché è fornito di quella forza che gli spetta, essendo invincibile e imbattibile*" [11].

La salute e la bellezza dell'anima e la salute e la bellezza del corpo vanno così di pari passo, c'è tra loro una corrispondenza simpatetica. Solo il virtuoso è felice e dunque in "buono stato di salute", mentre l'infelice è, per definizione, il vizioso e dunque in "cattivo stato di salute". Anche qui possiamo notare il legame con la tradizione socratica, secondo la quale solo il virtuoso che segue i dettami della ragione è felice, mentre il non-virtuoso, non ragionando a sufficienza sulla vita, si abbandona a istinti (quali la violenza, l'intemperanza e così via) che, alla lunga, lo rendono infelice. Se riconsideriamo l'idea stoica di anima come pneuma, materia in una determinata condizione, vediamo che l'anima del virtuoso è forte e possiede vigoria, è tonica (*tonos*) nel senso che ha la giusta tensione, proprio come sono tese in un certo modo le corde di uno strumento musicale pronto per essere usato.

Il fine dell'etica stoica è dunque *vivere secondo virtù*, cioè vivere secondo ragione (natura). Lo scopo ultimo è essere felici, ma il fine proprio è vivere secondo virtù, condizione che basta da sola, necessaria e sufficiente, per essere felici. La felicità non è il fine dell'azione virtuosa ma si identifica con essa, è quel senso di pienezza e perfetto appagamento che deriva dal fatto di agire in accordo con la virtù. Se è vero che virtù e felicità sono per un verso collegate, è anche vero che la virtù deve essere perseguita come valore in sé, indipendentemente dalle conseguenze-ricompense, dal fatto che siamo felici o meno e da qualunque connotazione di tipo emotivo. Bene perfetto di per sé, la virtù va attuata senza tener conto del corredo di sensazioni che la accompagnano, perché queste sono semplicemente stati transitori, passeggeri e fluttuanti. Per gli Stoici la virtù vale per se stessa, non produce la felicità come qualcosa di altro da sé. Da qui il rifiuto sia della tesi epicurea che subordina la virtù al piacere come *mezzo* a *fine*, sia della concezione escatologica che lega la virtù a un premio ultraterreno. Il "premio" e il "castigo" sono strutturalmente connessi alla virtù e al vizio già in questa vita e questo fa parte in qualche modo di una visione dell'uomo e del mondo che accorda maggiore importanza all'*al di qua* rispetto alla vita al di là del velo della materia[12].

Il sapiente stoico

Nella dottrina stoica gli indifferenti costituiscono tutto ciò che non è né buono né cattivo, sono irrilevanti per la felicità e solo la virtù esaurisce ciò che è rilevante a tale fine, l'unica considerata come valore assoluto. Ciò non impedisce agli Stoici di distinguere tra indifferenti



Johann Tischbein, *"Diogene cerca l'uomo"*

che sono *preferibili*, cosicché è ragionevole perseguirli, e indifferenti *da respingere*, cosicché è ragionevole evitarli (Ario 7b; Diogene 105). In base a un ragionamento preferenziale o, se vogliamo, a una nozione ordinaria di *valore* e di *disvalore*, i primi (vita, salute, bellezza, ricchezza ecc.) meritano di essere scelti perché danno un certo contributo alla vita equilibrata della ragione, i secondi (morte, malattia, bruttezza, povertà ecc.) meritano invece di essere respinti perché non lo danno.

Poiché i beni morali sono valori assoluti, nei loro confronti non ha senso la qualifica di preferibili, in quanto la loro assolutezza li pone al di sopra di qualsiasi relazione con altro[13]. Gli indifferenti preferibili non sono virtù e dunque non sono ufficialmente buoni; tuttavia sono naturali per gli umani e fa parte del loro sviluppo aspirare a queste cose, pur riconoscendo il valore qualitativamente differente della virtù. Come ha fatto presente Julia Annas, il problema risiede nel fatto che "*Ario e Diogene non spiegano questo valore della virtù e quello, di tipo diverso, posseduto dagli indifferenti preferibili, ma li presuppongono. Poiché la virtù e gli indifferenti sono discussi e analizzati separatamente, un principiante potrebbe non cogliere la tesi secondo cui gli indifferenti sono il materiale della virtù: essi sono il materiale su cui si esercita la virtù, in quanto competenza o perizia di vita. Non abbiamo due fini, scegliere la virtù e selezionare gli indifferenti; scegliamo la virtù quando selezioniamo gli indifferenti, se ciò avviene in modo propriamente razionale*" [14].

Il tema dell'azione doverosa che segue quello degli indifferenti (Ario 8; Diogene 107-109) fa riferimento all'azione che, una volta compiuta, può essere *giustificata razionalmente*, in quanto normalmente procurerà degli indifferenti preferibili e consentirà di evitare indifferenti da respingere. Sono, per esempio, conformi al dovere le azioni dettate dalla ragione, come onorare i genitori, i fratelli, la patria, avere buoni rapporti con gli amici. L'uomo che esegue azioni doverose in modo sempre più razionale diventa a un certo punto un virtuoso e le sue azioni saranno allora rette: "*Queste non differiscono dalle azioni doverose sotto l'aspetto di ciò che viene fatto, ma soltanto dal punto di vista dell'agente, che, a questo punto, esegue l'azione in qualità di virtuoso,*

ossia a partire da uno stato di virtù"[15]. Se non c'è uno stadio intermedio tra il vizio e la virtù e se tutte le azioni dell'uomo virtuoso sono azioni rette, possiamo concludere che tutte le azioni dell'uomo non virtuoso sono azioni errate, dato che non sono compiute in conformità alla virtù. Un'azione retta, però, non va giudicata dal suo esito e dal raggiungimento del risultato previsto, ma dal suo punto di partenza e dalla giusta disposizione interiore del suo autore. A questo proposito, Cicerone afferma: "*Quelle azioni che traggono origine dalla virtù si devono considerare rette fin dagli esordi e non solo quando siano perfettamente compiute*"[16]. In un passo significativo di Seneca leggiamo: "*Per noi che riportiamo tutto all'interiorità, il fare equivale al volere. Ora, dato che la religiosità, la fedeltà, la giustizia, insomma, le virtù di ogni tipo sono in se stesse perfette, l'uomo può essere nelle sue intenzioni grato, anche se non gli è stato possibile tradurre in pratica questo suo sentimento*"[17]. Seneca chiarisce il tema dell'intenzionalità anche in riferimento all'azione malvagia: "*Si può essere colpevoli anche senza aver fatto del male: se, per esempio, uno giace con sua moglie pensando di essere con la donna di un altro, lui commette adulterio, lei certamente no; oppure se uno mi propina un veleno che però mescolato al cibo non produce alcun effetto, chi me lo ha dato si è macchiato di un delitto, anche se non mi ha arrecato danno. Non è meno assassino chi mi ha inferto un colpo neutralizzato dalla resistenza della mia veste. Tutti i delitti, anche prima di essere compiuti, si devono considerare consumati per l'intenzione di chi li ha concepiti*"[18].

Come non danno rilievo a nessuno dei criteri consueti per mezzo dei quali le azioni sono disposte lungo una scala d'importanza crescente, allo stesso modo gli Stoici non ammettono che le conseguenze o le circostanze possano esercitare un'influenza sul carattere giusto o ingiusto di un'azione, cioè entrare nella determinazione di un'azione come retta oppure no.

La distinzione netta tra il virtuoso e le sue azioni, da un lato, e tutti gli altri uomini e le loro azioni dall'altro, caratterizza il tema del saggio che occupa i lunghi paragrafi conclusivi dei resoconti di Ario e Diogene. Indipendentemente dal periodo storico in cui vive, il sapiente stoico "sa", ha cioè conoscenza di ciò che è bene e di ciò che è male, di come dunque vanno fatte le cose. L'immagine del filosofo inetto, con "la testa fra le nuvole", assorto nei propri studi e distaccato dalla vita attiva e dagli umani commerci non gli corrisponde affatto. È un dato riscontrabile sia nell'Antica Stoa sia in autori che operano successivamente nel contesto romano e i cui interessi differiscono da quelli dei fondatori della scuola. Nel *De otio* di Seneca leggiamo: "*Noi siamo soliti dire che il bene più grande consiste nel vivere secondo natura. La natura ci ha generati per entrambi i compiti: la contemplazione e l'azione*"[19]. Il sapiente non ha solo una formazione teoretica, ma sa tradurre in pratica la sua dottrina (Diogene 126) e in ogni sua occupazione fa bene tutto quello che fa, in quanto agisce con saggezza, moderazione e secondo tutte le altre virtù. Per questo non sorprende quando Ario afferma di lui che "*è capace di amministrare la casa, e di farlo bene, e inoltre è capace di procurare ricchezze. Infatti l'arte economica è un abito teorico e pratico riguardante le cose che giovano alla casa, e l'economia è il buon ordine riguardante le spese, le opere, e il prendersi cura della proprietà e di coloro che lavorano sotto di lui. La crematistica è l'abilità di acquisire ricchezze dalle fonti appropriate, un abito che porta a comportarsi in modo coerente nella raccolta, nella conservazione e nella spesa delle ricchezze in vista dell'agiatezza. Alcuni dicono che l'acquistare ricchezze è un intermedio, mentre altri un bene. Nessuno stolto può essere un buon capo di casa, né può mostrare una casa ben amministrata. Solo l'uomo saggio sa procurare ricchezze, perché sa a partire da cosa si debba farlo, e quando, e come, e fino a che punto*"[20].

Incarnazione della norma morale, il sapiente è immune da passioni perché, per definizione, non può cadervi, ed è immune dalla vanità, ugualmente indifferente alla gloria e all'oscuri-

tà. E poi ancora è austero, sincero, immune da finzioni, rispettoso della Divinità, onora i genitori e i fratelli ed è premuroso nei confronti dei figli. L'etica stoica non distoglie colui che la studia dall'affrontare i doveri quotidiani nella vita della famiglia e della società, né lo distoglie dal prendere parte alla vita politica. Un aspetto particolare del sapiente è il suo essere re (trasposizione sul piano etico della regalità), l'unico in grado di ricoprire tutti i ruoli a lui assegnati nella città: "*I sapienti non sono soltanto liberi, ma anche re, perché il regnare è un dominio non soggetto a rendiconti, che può sussistere solo se è retto dai sapienti: questa è la tesi che Crisippo sostiene nell'opera sulla proprietà dei termini adottati da Zenone. Infatti egli sostiene che il capo deve avere una chiara scienza del bene e del male, e che nessun uomo cattivo possiede questa scienza. Egualmente solo i sapienti sono in grado di governare, di amministrare la giustizia e di esercitare l'oratoria, ma degli uomini cattivi nessuno. Inoltre i sapienti sono infallibili, perché non sono corrivi all'errore*"[21].

Non corrotto dalle forze che agitano il mondo, il sapiente stoico educa le anime proponendosi come modello pragmatico che orienta l'uomo nel quotidiano mestiere di vivere. Al tempo stesso, egli rappresenta una risposta etica forte allo stato di insicurezza di un'epoca segnata dal declino della *polis* e dei suoi valori di riferimento. Questa discesa sul terreno della vita comune trova conferma nelle parole di Léon Robin: "*Nel grande Stato accentrato di cui è suddito, il cittadino dell'antica piccola πόλις s'interroga sull'atteggiamento da prendere; si sente spaesato e quasi smarrito. Si ripiega allora su stesso; pensa alla propria salute interiore; chiede che gli venga precisato lo scopo della vita, che gli venga proposto un ideale, nel cui perseguimento egli possa ritrovare, per la propria felicità, la libertà perduta. Quest'ideale varierà a seconda delle diverse scuole, ma sarà pur sempre l'ideale del Saggio, il quale non è di nessun paese né di nessun tempo; tutti lo concepiranno nel medesimo spirito, decisamente pragmatico*"[22].

Note

1. C. Lévy, *Le filosofie ellenistiche*, Einaudi, Torino, 2002, p. 153.

2. Per un approfondimento di questo concetto, si veda anche R. Radice, *Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, introduzione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 2000.

3. Ario Didimo, Diogene Laerzio, *Etica stoica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 84.

4. C. Lévy, *Le filosofie ellenistiche*, Einaudi, Torino, 2002, p. 154.

5. J. Annas, *L'etica stoica secondo Ario Didimo e Diogene Laerzio*, p. 23, in Ario Didimo, Diogene Laerzio, *Etica stoica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2008.

6. Ario Didimo, Diogene Laerzio, *Etica stoica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 40.

7. G. Cambiano, *Storia della filosofia antica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2004, p. 164.

8. J. Annas, *L'etica stoica secondo Ario Didimo e Diogene Laerzio*, p. 20, in Ario Didimo, Diogene Laerzio, *Etica stoica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2008.

9. J. Evans, *Filosofia per la vita e altri momenti difficili*, Mondadori, Milano, 2014, pp. 60-61.

10. G. Reale, *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*, Bompiani, Milano, 2004, pp. 14-18.

11. Ario Didimo, Diogene Laerzio, *Etica stoica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2008, pp. 65-66.

12. Un testo che affronta il problema dell'immortalità nella filosofia stoica è R. Hoven, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au-delà*, Les Belles Lettres, Paris, 1971.

13. G. Reale, *Storia della filosofia greca e romana. Cinismo, Epicureismo e Stoicismo*, vol. V, Bompiani, Milano, 2008, p. 436.

14. J. Annas, *L'etica stoica secondo Ario Didimo e Diogene Laerzio*, p. 20, [Ario Didimo, Diogene Laerzio, *Etica stoica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2008, pp. 24-25].

15. *Ibid.* p. 25.

16. Cicerone, *De finibus*, III, 9, 32.

17. Seneca, *De beneficiis*, II, 31.

18. Seneca, *De constantia sapientis*, VII, 4.

19. Seneca, *De otio*, IV, 2.

20. Ario Didimo, Diogene Laerzio, *Etica stoica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2008, pp. 62-63.

21. Ario Didimo, Diogene Laerzio, *Etica stoica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2008, p. 98.

22. L. Robin, *Storia del pensiero greco*, Einaudi, Torino, 1951, pp. 381-382. Non tutti gli storici della filosofia concordano con questa interpretazione, cioè che le filosofie dell'età ellenistica accentuano la dimensione etica a causa dell'indebolimento o del crollo della *polis* di fronte alle grandi monarchie, accompagnati da guerre e crisi di vasta portata che avrebbero prodotto un forte senso di instabilità e di insicurezza (G. Cambiano, *La filosofia in Grecia e a Roma*, pp. 69-70).

Andrea Braggio è socio indipendente della Società Teosofica Italiana.